

Braunschweigische
Wissenschaftliche Gesellschaft

Jahrbuch 2017

Sonderdruck
Seiten 239–253



J. CRAMER Verlag · Braunschweig
2018

Luhmann beobachtet Scheier beobachtet die Gegenwart*

TILMAN BORSCHKE

Silberfundstraße 26, DE-31141 Hildesheim

E-Mail: tilman.borsche@cusanus-hochschule.de

Lieber Claus, sehr verehrte Damen und Herren!

Das Festkomitee hat mich beauftragt, eine (Fest-)Rede zu halten, nicht zur Person Scheier, das gehört sich nicht im Tempel der Wissenschaft, so mein spontan geäußertes Bedenken, sondern zur Philosophie namens Scheier; was nicht einfacher ist, wie ich rasch bemerken konnte.

Zu diesem Auftrag nur so viel: Ich tue das gerne. Im Übrigen kennt mich kaum einer hier, ich sollte mich also, höflichkeitshalber, vorstellen. Denn „ich“ (klein geschrieben) ist bekanntlich keine Bezeichnung, nicht einmal ein Eigenname. (Einen Eigennamen kann man immerhin googlen, „ich“ nicht.) „Ich“ sagt nämlich gar nichts, außer vielleicht, dass es, das „ich“, anfängt, anfangen könnte, anfangen muss zu denken und zu sprechen. Aber auch wenn ich nun, um mich vorzustellen, über mich spräche, würde ich wenig sagen, denn „ich und mich sind immer zwei verschiedene Personen“, wie Nietzsche so treffend beobachtet hat¹ und womit wir schon mitten im Thema wären. – In dieser meiner Sprachnot habe ich mich entschlossen, einen anderen Referenten einzuladen, einen, den Sie vermutlich besser kennen als mich und der mich, wenn nicht ersetzen, so doch supplementieren kann: Niklas Luhmann. Ich lasse also Niklas Luhmann über Claus Scheier sprechen. Gelegentlich werde ich ihn kommentieren, ergänzen, meinerseits beobachten; das soll dann aber keine Beobachtung zweiter Ordnung sein – so viel Wissenschaft will ich Ihnen und mir heute nicht zumuten –, sondern eine Beobachtung aus der zweiten Reihe. Damit positioniere ich mich etwa so wie der Unbekannte in Edgar Allan Poes *Man of the Crowd*, „der seinen Weg so einrichtet, dass er immer in deren Mitte bleibt“ und der sich dadurch „systemtheoretisch entpuppen wird als der (beobachtete) Beobachter“ – mit dem Unterschied allerdings, dass ich eher am Rande stehe und stehen bleibe – um beide, den Beobachteten und den Beobachter, noch besser beobachten zu können. Der Hinweis auf Poe war übrigens

* Vortrag anlässlich des Festkolloquiums zum 75. Geburtstags des langjährigen Generalsekretärs der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft Prof. Dr. Claus-Artur Scheier.

¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente VII 3* [352.], in: *Sämtliche Werke*, hrsg. G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe [KSA], München 1980, Bd. 10, 96.

schon ein Zitat aus dem Buch, aus dem und über das ich heute sprechen werde, aus Claus-Artur Scheier: *Luhmanns Schatten. Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne* (Hamburg 2016).²

Warum Schatten? Luhmann ist für unsere Gegenwart wie ein Schatten, den wir nicht abschütteln können, ein Schatten, der uns umrisshaft zeigt, was wir sind, der seinerseits aber schwer zu greifen ist und den wir partout nicht loswerden können, es sei denn, wir schließen die Augen oder knipsen das Licht aus. Nun ist bekannt, dass Luhmann kein Philosoph sein will. Aber Scheier, wenn er sich von seinem Schatten beobachtet sieht, sieht sich von einem Philosophen beobachtet. Und deshalb zeigt er uns, dass Luhmann doch einer ist.

Meine Frage lautet also: Was sagt Luhmann über Scheier und durch Scheier über uns, nennen wir es höflicher und wissenschaftlicher: über unsere Gegenwart?

Scheier, sagt Luhmann, ist Alteuropäer, wenigstens seiner Herkunft nach. Richtig. Doch das greift zu kurz. Ebenso richtig ist: Scheier denkt modern, wenn er über das 19. und 20. Jahrhundert spricht, er reflektiert postmodern, wenn er mit Nietzsche und Wittgenstein philosophiert, und er sucht seinen Ort, unseren Ort, in der Gegenwart auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit beobachtenden Zeitgenossen, d.h. mit Zeitgenossen, die ihre Zeit(genossen) beobachten, wie auch er es zu tun gewohnt ist; insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Luhmann; und er (Scheier) findet diesen Ort unter einem Label, das er „medialen Existenzialismus“ zu nennen vorschlägt (12). (Ich habe mich schon lange gefragt, wo und wie ich den Kollegen Scheier verorten kann. Nun hat er es selbst gesagt, bekannt: im medialen Existenzialismus; und das ist nicht als eine persönliche Vorliebe zu verstehen, sondern als die Signatur unserer Gegenwart; Scheier lebt, philosophisch jedenfalls, zuerst und vor allem in der Gegenwart. Doch die Gegenwart ist überbordend voll von Vergangenheit. Sie hat Furchen in ihrem Gesicht, die Scheier uns deutet, indem er unermüdlich Streifzüge durch die Geschichte des abendländischen Denkens unternimmt, das er mit Rumsfeld lieber und durchaus liebevoll alteuropäisch nennt.)

Die erste Orientierung, die er allen seinen Hörern, ob sie es hören wollen oder nicht, immer wieder mit auf den Weg gibt, ist folgende Epochengeschichte der Logik: Die alteuropäische oder vormoderne Wissenschaft wollte wissen, was etwas ist. (Sie stand unter dem Primat der Copula – und die meisten von uns meinen, auch heute noch immer da zu stehen, mit gutem Recht da zu stehen.) Das heißt, sie, die alteuropäische oder vormoderne Wissenschaft, hoffte (und hofft), mit der Frage, was etwas ist, irgendwann zu einem Ende, zum Schluss, zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen. (Viele Zeitgenossen würden Stein und Bein schwö-

² Sämtliche Zitate von Luhmann und/oder Scheier sind diesem Buch entnommen. Im Folgenden werden daher nur die Seitenzahlen dieses Buchs in Klammern angegeben.

ren, ein bisschen von dieser Wahrheit doch schon erwischt zu haben. Beispiele: $2+2=4$, oder: Napoleon hat die Schlacht bei Waterloo verloren), und nun wollen sie diesen vermeintlichen Zipfel der Wahrheit nicht mehr hergeben. Das sind die von Natur aus Gestrigen, sie kommen immer schon zu spät, sie sind es, die das Leben straft (oder besser: der Tod). Dagegen Scheier: „Die Moderne schließt nicht“ (aus gegebenen Daten oder Begriffen) auf die Wahrheit. Sie hofft auch gar nicht mehr auf einen Abschluss, sondern „sie denkt funktional“ (12). Denn sie weiß, dass ihre Gegenstände niemals definitiv adäquat beschrieben sein werden, hofft allerdings, dass das mit der Zeit immer besser gelingen möge als bisher. Von dieser Hoffnung lebt die moderne Wissenschaft. Ihre Gegenstände sind daher und sie bleiben Forschungsgegenstände. Der Lohn der modernen Wissenschaft ist nicht die ewige Wahrheit Gottes (oder der Natur), ihre Lohntüten sind vielmehr Forschungsmittel der DFG, stets an befristete Verträge gebunden und immer wieder freigegeben zur Revision, Vertiefung, Überbietung. Das historische Bewusstsein der modernen Wissenschaft – entgegen einer weit verbreiteten, aber voreiligen Kritik hat sie ein solches, tief innen und bis zur Bewusstlosigkeit verinnerlicht – hat verstanden, so diagnostiziert Scheier, dass wissenschaftliches Denken auch in der vormodernen europäischen Vergangenheit immer schon Produktionsdenken war. Das Telos der Wissenschaft, alteuropäisch und modern, d.h. ihre Wahrheit ist das Werk, das sie produziert, auch wenn sie lange glaubte, mir ihrem Werk die Natur nur zu imitieren, zu reproduzieren, allenfalls zu emendieren. In diesem Sinn verstand sich der denkende Mensch seit der Antike als Produzent seines Wissens, der die Werke der Natur bzw. die Schöpfungen Gottes zu erkennen und soweit erkannt auch nachzubilden fähig sei. Doch je hartnäckiger (übergriffiger) er der Natur den Schleier zu entziehen, sie Stück für Stück zu entzaubern versuchte, um sie zu begreifen, zu ergreifen, sich dienstbar zu machen, desto mehr entzog sie sich ihm. Unter dem aufdringlichen Zugriff des Denkens wurde die Natur immer mehr zu einem an sich gestaltlosen, nur mehr oder weniger den Zwecken des Denkens sich fügenden Material der Begriffs-Arbeit, deren widerspenstiges Eigenleben sich allerdings an den Rändern des Produktionsprozesses wortlos, unberechenbar und häufig genug auch gewaltsam bemerkbar machte.

Ein kleines Fazit: Die Denkbewegung des Urteils, anders gesagt: der Satz, das Setzen der Bezeichnungen, kurz: das wissenschaftliche Denken, eine Tätigkeit, durch die wir lange Zeit meinten, die Natur zu beschreiben, hat erfahren und weiß nunmehr, modern geworden, dass es seine Gegenstände selbst produziert. Doch auch als produzierendes bleibt das Denken endlich und abhängig, nur weiß es nicht mehr und fragt sich daher, wovon es abhängig ist, nachdem es seinen Gott getötet und die Natur missbraucht hat.

So ist das selbsttätige Denken modern geworden. Es schafft sich seine Welt und nennt diese Welt seine zweite Natur. Zwar weiß es auch, dass es nicht alles machen kann. Aber was es machen kann, und nur das, gilt ihm eben deshalb als wahr. Der Rest ist unbekannt, vorläufig, bis auf weiteres: Das ist der Geist der industriellen

Moderne (wie er meisterhaft satirisch porträtiert wird in einem Aufsatz von Lyotard, „Ob man ohne Körper denken kann“³).

Hier setzt nun die Selbstreflexion ein. Das geschieht zwar nicht zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens, markiert aber auch hier eine epochale Atempause. Das zur Moderne erwachte Denken fragt sich nicht mehr einfach, was ist geschehen? Sondern, was haben wir getan? Es genügt offenbar nicht mehr, die Dinge zu betrachten, um zu erkennen, was sie sind. Denn wenn das Denken sich nicht mehr als Kontemplation des Seins versteht, sondern als seinerseits involviert in dessen Produktionsprozess, muss es wohl auch die Betrachtenden in die Betrachtung einbeziehen und damit von der Betrachtung zur Beobachtung übergehen. Um den Produktionsprozess der Welt zu verstehen, der Welt, die wir sind, in der wir leben, in der wir uns denkend und sprechend, wissend und handelnd eingerichtet haben und immer wieder neu einrichten und ausrichten, müssen wir diesen ganzen Prozess, also nicht nur den Gegenstand, sondern auch uns selbst beobachten. Das heißt aber auch, wir müssen unser Denken und Sprechen, Wissen und Handeln neu zu verstehen versuchen.

Wie sieht das aus? Auch in der Selbstreflexion des modernen Denkens, einer Situation, die so häufig wie häufig missverständlich „post-modern“ genannt wird, vollzieht sich das erkennende Denken immer noch in Sätzen. Doch es hat verstanden, dass im Urteil bzw. im Satz, der die Welt, wie sie uns gegeben ist, abbilden sollte, in der Tat beschreibend abzubilden wähnte, etwas ganz anderes geschieht. Der Begriff bzw. das Wort beschreibt nicht, es bezeichnet. Eine Bezeichnung (be)nennt die Funktion, die der Begriff/das Objekt/der Gegenstand, der durch diese Bezeichnung allererst konstituiert wird, dann auch erfüllt. Indem das Denken dieses seine Produktionslogik im Medium des Denken-Sprechens bedenkt, sie versteht und reflektiert, sind wir in der medialen Moderne angekommen. Die mediale Moderne erweist sich damit ganz einfach als eine Form, besser noch eine Haltung der Selbstreflexion des modernen Denkens, ein sich selbst reflektierendes Bewusstsein der modernen Wahrnehmung unserer Welt. Doch sie weiß auch, dass eine solche selbstreflexive Haltung nicht folgenlos bleiben wird für die Welt, die sie reflektiert und in der wir leben.

Lassen Sie mich ein paar einfache Beispiele geben: Wir lesen von Pygmäen. Alt-europäisch fragen wir: Sind das Menschen?⁴ Wir hören von einem Todesfall und fragen: War das ein Mord? Uns begegnen bekannte Namen, sagen wir Cusanus, Huss, Luther, und wir fragen: Waren das Reformatoren? Aber die drei Gegenstände

³ Jean-François Lyotard: „Ob man ohne Körper denken kann“, in: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989 (⁴2014), 19–35; franz.: „Si l’on peut penser sans corps“, in: *L’inhumain. Causeries sur le temps*, Paris 1988, 17–31.

⁴ „utrum pygmaei sint homines“, so fragt beispielsweise im Jahr 1301 im Rahmen weiterer „Quodlibeta“ der Pariser Kanoniker Petrus de Alvernia und ganz ähnlich etwas später Albertus Magnus in *De homine*.

„Mensch“, „Mord“, „Reformator“ gibt es gar nicht, mit den Augen der modernen Wissenschaft, im Geist der industriellen Moderne gesprochen; es handelt sich vielmehr um Funktionen. Modern gesprochen lautet die Frage so: Was ist das „Argument“? (Der Name „Argument“ hat mir in dieser logischen Bedeutung nie recht eingeleuchtet, aber ich vertraue darauf, dass Sie irgendwie vertraut sind mit dieser logischen Terminologie.) Noch einmal: Was ist das Argument (x) zur Funktion „Mensch“? zur Funktion „Mord“? zur Funktion „Reformator“? Solche Fragen kann man objektiv beantworten, aber interessanterweise wird man sie unterschiedlich beantworten, je nachdem, ob die Antwort wissenschaftlich objektiv, theologisch objektiv, (national)historisch objektiv sein soll. In allen Fällen aber finden wir Antworten immer in Form von weiteren Funktionen. Nur Funktionen sprechen, unterscheiden, bestimmen – in anerkannten Funktionszusammenhängen zu anderen Funktionen.

So viel genüge für den logischen Hintergrund; zurück zum „Argument“ meiner Rede, Claus-Artur Scheier. Die Frage nimmt nun näher folgende Form an: Wie situiert Luhmann seinen Leser Scheier, nachdem er ihn in seiner Funktion als einen Zeitgenossen und als einen Bewohner der medialen Moderne, begrüßt hat.

Streng genommen müsste ich dafür das ganze Buch selbstreflexiv beobachtend referieren und diskutieren. Für den festlichen Anlass (mit unterhaltsamer Note) beschränke ich mich darauf, vier Themenschwerpunkte herauszugreifen, an denen ich Luhmanns Scheierbild illustrieren kann. (Leider habe ich keine wirklichen Illustrationen. Luhmanns systemtheoretische Reflexionsschleifen graphisch zu illustrieren wäre gewiss eine reizvolle und sicherlich eine begrüßenswerte Aufgabe für einen künstlerisch inspirierten Luhmann-Leser.)

Die vier Themenschwerpunkte sind:

1. Wahrheit, 2. Geschichte, 3. Autopoietisches System, 4. Philosophie.

1. Wahrheit

Zur Charakterisierung des medial-modernen Status der Wahrheit hat Scheier im Rückblick auf Luhmann einen schönen Satz formuliert: „Die pure, blanke Wahrheit“, so beginnt dieser Satz, aber so würde Luhmann nie anfangen, das macht nur ein alteuropäischer Philosoph. Doch wie der Satz dann weiter geht, das ist Luhmann: „Die pure, blanke Wahrheit ist, daß sie nicht zu haben ist“ (29). Ein Schelm, wer da nicht Nietzsche hört: „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen?“⁵ Und wer fühlte sich nicht ebenso sehr an die moderne Forschungswissenschaft erinnert. Auch sie lebt davon,

⁵ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Vorrede 1887: KSA 3, 352

dass die Wahrheit nicht zu haben, immer nur zu suchen ist. Es ist ein zentraler Glaubenssatz im Selbstverständnis der medialen Moderne, dass die Wissenschaft mit ihrer Kritik des jeweils anerkannten Forschungsstandes nie aufhört, also nie zu ihrem Ziel kommen wird. Der jeweils erreichte Stand der Forschung ist zwar nicht nur, aber immerhin Supplement (d.h. Ergänzung, Nachtrag, Vertiefung) einer schon teilweise oder teilweise schon erreichten Wahrheit, sondern er ist darüber hinaus auch das Wissen, an dem sich unser Handeln orientiert und orientieren muss; doch gleichzeitig weiß er sich, in der Selbstreflexion seiner Funktionalität, als Simulakrum (d.h. Ersatz, Schein, Trugbild) (31). Eines Tages könnte alles ganz anders dargestellt werden müssen. Das aus sich rollende Rad der Formen des Wissens rollt weiter, und keiner weiß, wohin.

Daher gilt der neue Glaubenssatz (ich setze das oben begonnene Zitat fort): „Die pure, blanke Wahrheit ist, daß sie nicht zu haben ist, [und folglich:] daß die jeweilige Überzeugung, dies nun sei die wahre Funktion und dies das wahre Argument, stets nur im flüchtigen Augenblick der Umkehrung gilt, für den Zeitraum der Produktion des [neuen] Verhältnisses,“ (29) also nur im Moment und in der Perspektive einer Kritik des Alten, nicht für die zur Verdinglichung tendierenden Begleitumstände des Neuen, die (dadurch) produziert werden. Vielmehr lehrt die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, dass die Geschichte mit der Überwindung der vermeintlich Einen großen Leit-Differenz der Moderne (30) – beispielhaft ausgetragen im „Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“⁶ – nicht an ihr Ende gekommen ist. Es hat sich gezeigt, dass das künftige Paradies nicht nur aus dem Jenseits vertrieben wurde, sondern auch aus der diesseitigen, aus der absehbaren und erwartbaren Zukunft. Heute kämpft keiner mehr für Visionen – oder er gehört zum Arzt geschickt. Trotzdem kämpfen viele von uns weiter, aber nicht mehr für paradiesische Visionen, sondern, bescheidener geworden, gegen Missstände, gegen Ungerechtigkeiten, gegen Unmenschlichkeiten – solange nur keiner vorgibt, definieren und vorschreiben zu können, was menschlich, gerecht und gut für alle sei.

Benjamins Engel der Geschichte hat uns neue Augen verliehen.

Auf der Basis dieser Übereinstimmung setzt Scheiers Kritik an seinem geschätzten Beobachter ein, und damit gehe ich über zum zweiten und umfanglichsten meiner vier Schwerpunkte:

2. Geschichte

Die Systemtheorie hat für Luhmann die Funktion einer Supertheorie mit universalistischem Anspruch: Sie zeichnet den Grundriss einer allgemeinen Theorie zur

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Kap. V. B. II. a.

Beschreibung der Welt (einer wissenschaftlichen Weltformel). Die Theorie selbst ist strikt formal angelegt, sie enthält sich aller inhaltlichen Bestimmungen, so schreibt es die Methode vor. Im Unterschied zu früheren Theorien aber schließt sie den Beobachter in die Beschreibung ihres jeweiligen Gegenstands ein. Sein Standpunkt, seine Fragen, seine Voraussetzungen sind wesentliche Momente der Beschreibung. Doch gleichgültig wo ein Beobachter ansetzt, er sucht und findet überall und jederzeit System-Umwelt Dynamiken, die es zu beschreiben gilt; so der formale Anspruch der Theorie. Inhaltliche Axiome, die ein bestimmte Fragestellung motivieren und in Gang setzen, sind nur relativ auf das jeweils in Frage stehende, d.h. zu benennende System auszumachen. Ein inneres oder äußeres Telos jenseits der Dynamiken oder ihres historisch-kontingenten Zusammenspiels wird a priori (axiomatisch) ausgeschlossen. Diese Beschreibungsmethode, ursprünglich für die Beschreibung sozialer Systeme im Rahmen der Soziologie entwickelt, lässt sich und sie wurde von Luhmann in der Tat auf alle inneren und äußeren Naturvorgänge und damit auf alle empirischen Wissenschaften übertragen („empirisch“ ist hier als Pleonasmus zu verstehen: Wissenschaften sind empirisch, oder es sind keine Wissenschaften). Für die Philosophie, so wie Luhmann sie wahrnimmt, gibt es da keinen Platz, denn welche empirischen Phänomenbereiche beschrieb sie (außer etwa dem soziologischen Biotop der Mitglieder einer universitären Disziplin)?

Doch hier erhebt der Historiker Einspruch. Zwar hebt er anerkennend hervor, dass die „axiomatische Gleichgültigkeit“ (35) des Systemtheoretikers, für den das System Erkenntnis letztlich nur das Ergebnis eines dynamischen Wechselspiels von Produktionsverhältnissen im Feld des Wissens repräsentiert, „in der Metaphysik weder einem toten Hund zu begegnen [meint] noch einem Feind nach der Fassung Carl Schmitts, sondern dem nächsten geschichtlichen Nachbarn und ‚Partner‘“ (36), dass die Systemtheorie also nicht geschichtsfeindlich auftritt. Doch sie distanziert sich von ihrer Geschichte, z.B. indem sie sich selbst im Gegensatz zum alteuropäischen Wahrheitsdiskurs als „konstruktivistisch“ charakterisiert. Es genügt aber nicht, dass die Systemtheorie kein polemisches Verhältnis zur Geschichte, auch nicht zu ihrer eigenen Geschichte, nötig hat und dass Luhmann ein solches in der Regel auch nicht behauptet. Vielmehr hat sie in der Tat, so insistiert Scheier m.E. zurecht, ein durchaus konstitutives Verhältnis zu ihr. Die Systemtheorie kann ihre Geschichte nicht nur nicht leugnen, sie zehrt von ihr. Wenn wir Heutigen unsere Position in der Abfolge von Axiomatiken des Wissens als verschiedener „Weisen der Welterzeugung“ verstehen wollen, sollten wir in „Partnern“ wie den Gestalten der alteuropäischen Metaphysik eher die Verwandtschaft wahrnehmen als nur die Vergangenheit, und in ihnen die Herkunft unserer neuen Sichtweise studieren; nicht aus antiquarischem Interesse, sondern um sie und damit uns selber besser zu verstehen.

Indem die Systemtheorie diese Verwandtschaft, ohne sie zu bestreiten, doch ignoriert, verfällt sie ihren eigenen ererbten Paradoxien: einen Teil für das Ganze zu nehmen, eine berechnete neue Sichtweise zu verabsolutieren. Sie deklariert

sich zwar zur Nicht-mehr-Metaphysik, will aber, um der Akzeptabilität willen, Wissenschaft im konventionellen, letztlich metaphysischen Sinn bleiben. Sie will den Widerspruch und die Paradoxie nur als „verbotene“ oder „zu vermeidende“ „zulassen“ (36). Sie spürt Paradoxien in den Systemen auf, die sie beschreibt, als deren dynamisches Moment, sucht sie aber nicht in ihrer eigenen Genese. Sie kennt den Widerspruch, die Paradoxie, doch nur als unerlaubten Diskurs, der die Dynamik der Differenzierung von Systemen antreibt, verbannt sie damit aber immer wieder in jedem neuen Differenzierungsschritt aus der Wissenschaft selbst. Die Paradoxie bleibt „off limits“. Demgegenüber wird sich eine gegenwärtige Philosophie, die die methodische Selbstzensur der aristotelischen und aller Nachfolgegestalten der Wissenschaft kritisch einzuhegen unternimmt und sich gerade darin als meta-physisch versteht, einer solchen Einschränkung nicht unterstellen. Ich zitiere an dieser Stelle gerne Lyotard: „Es ist die Regel des philosophischen Diskurses, seine [eigenen] Regel[n] zu entdecken: sein Apriori ist sein Einsatz... die Zeit kann also aus diesem Diskurs [...] nicht ausgeschlossen werden.“⁷ Scheier sagt es kürzer: „Off limits ist nicht die Sorge der Philosophie“ (36), denn sie war es immer schon: unerhört und anstoßerregend und doch verständlich, so mag er als Historiker hinzufügen. Ich lege ihm das einfach einmal in den Mund.

Scheier geht in seiner Kritik an Luhmann nicht so weit, die Wissenschaft als das Simulakrum unserer Zeit zu bezeichnen. Aber er stellt das Instrumentarium bereit, genau das zu tun. Ich zitiere: „Die Simulakren haben ihre Zeit, sind geschichtliche Moden, jedes neueste hat als Spur der alten Physis seine Aufgabe eigentlich nur darin, die neueren Spuren sehenzulassen als verdinglichte Geschichte, um die Funktionalität noch in deren widerständigsten Sedimenten zu entbinden. Das hält die Moderne in Schwung.“ (32) Eine naheliegende Anwendung dieses theoretischen Satzes auf unsere Epoche wäre die folgende: Die moderne Welt ist mehr und mehr zur verdinglichten Geschichte der modernen Wissenschaft geworden, als solche verbreitet sie sich machtvoll und scheinbar unwiderstehlich noch in die entlegensten Winkel unseres Globus. Das Simulakrum einer „wahren“ neuen Welt (sei diese nun religiös, ideologisch oder wissenschaftlich artikuliert) kündigt sich als Aura an und hinterlässt Spuren in unserer Wirklichkeit, so zitiert Scheier hier Walter Benjamin. Jedes neue „Paradigma“, wie wir in einschlägigen Diskursen heute lieber sagen, verheißt der Gesellschaft die Lösung eines der noch übrigen Welträtsel. Durch seine Anwendung aber sedimentiert es sich zur Spur in der gesellschaftlichen Normalität und treibt zuvor ungesehene Widersprüche hervor, provoziert Widerstände und lädt zu einer neuen Revolution der Begriffe ein.

Lassen Sie mich ein Beispiel für diese ständige „Metamorphose der Aura in Spur“ aus meiner begriffsgeschichtliche Arbeit geben: Der Name des Diskurses.

⁷ „Le discours philosophique a pour règle de découvrir sa règle : son a priori est son enjeu. [...] Le temps ne peut donc pas être exclu de ce discours sans que celui-ci cesse d'être philosophique.“ *Le Différend*, n.98., Paris 1983, 95; deutsch: *Der Widerstreit*, München 1987 (21989), 110.

Das HWPh⁸ Bd. 2 (1972) verweigerte dem Namen des Diskurses, diesem Emporkömmling in der zeitgenössischen philosophischen Szene, die Aufnahme als eigenes Lemma. Man hielt die Aura, die den Terminus umgab, nachdem Foucault ihn auf irritierende Weise bekannt gemacht hatte (*Les mots et les choses*, 1966; *L'ordre du discours*, 1970), für eine Mode. Als dreißig Jahre später der Artikel „Wissen“ für das HWPh Bd. 12 (2004) in den Druck ging (und früher schon), ist die Aura des Diskursbegriffs zur Spur geworden, die das HWPh selbstverständlich pflichtbewusst und gewissenhaft aufzeichnet. „Wie immer zufällig entstanden und wie immer kalkuliert“ hatte sie (hier: die Spur des Diskurses), „längst Informations- und Anschlusswert für anderes Handeln“ gewonnen, so der Kommentar Scheiers mit Luhmann zu Vorgängen dieser Art (L/S 32f.). Wie Sie wissen betreiben wir heute völlig selbstverständlich Diskursanalyse, streiten uns um die rechte Diskursethik und erproben zahllose andere Diskurspraktiken; ein neues Paradigma hat sich in unsere Köpfe eingenistet. Anders gesagt: Das Feld des „Diskurses“ ist in die Physis unseres Weltbildes eingegangen und hat sich dort einen festen Platz erobert. Das wird sich kaum so bald ändern. Für das seinerzeit irritierende, weil irgendwie neue Paradigma des Diskurses gilt längst Luhmanns spöttischer Kommentar, der jedes endliche Paradigma ereilen wird: „Paradigm lost“. Paradigma ist der neue Name für die als endlich durchschauten metaphysischen Grundbegriffe einer Epoche. – Heute haben längst andere Gegenstände auratische Dominanz gewonnen. Das Feld der „Bilder“ vor allem, deren auratische Dominanz sich aber ebenfalls schon wieder zu normalisieren scheint, nachdem die Produktion, Reproduktion und Simulation von Bildern sämtliche Wissenschaften weltweit und über alle Sprachgrenzen hinweg geradezu geflutet haben. – Ein bekanntes philosophiehistorisches Beispiel für die „Metamorphose der Aura in Spur“ (32) wäre auch der Name „Nietzsche“, der, lange auratisch sowohl verehrt wie verfehmt, erst seit dem Beginn der historisch-kritischen Ausgabe seiner Werke im Jahr 1967 zur Spur eines philosophischen Klassikers mutiert ist.

Aber nicht nur die empirischen Begriffe – „Bezeichnungen“, wie Luhmann mit guten Gründen sagt, – erleiden das Schicksal ihrer Metamorphose oder, mit einer anderen schönen Wendung von Scheier gesagt, „das Gleiten des semantischen Gehalts auf dem trägen Spiegel des Signifikanten“ (32), sondern auch die Grundkategorien der Systemtheorie. Auch das Systemdenken selbst, genauer: die System/Umwelt-Differenz ist ein solches Paradigma. Es löst das setzende „Denken“ ab (das heißt das Paradigma der neuzeitlichen, modernen Philosophie), das Denken als Produzieren, das seinerseits das Denken als Anschauen des Seins (*theoria*, *contemplatio*) abgelöst hatte. Das „System“ im Luhmann'schen Sinn, jedes System, nimmt nur wahr, was es als seine Umwelt erkennen kann.

⁸ HWPh: Historisches Wörterbuch der Philosophie (13 Bände, 1971-2007), begründet von Joachim Ritter (Hg. der Bände 1-3), fortgeführt von Karlfried Gründer (Hg. der Bände 4-11), Gottfried Gabriel (Hg. Bd. 12) und Margarita Kranz (Registerbd. 13).

Einen Widerstreit, der sich dem jeweils bestimmten Differenzmodell entzieht, lässt es nicht zu Wort kommen, es erträgt ihn nicht. Es erstickt ihn systematisch und methodisch in immer neuen Wellen von System/Umwelt Analysen, die die wissenschaftlichen Konkurrenten in Atem halten. „Invisibilisierung“ (47) wird diese Methode genannt. Man kann sie auch Vorwärtsverteidigung nennen oder einen Versuch, das Systemdenken selbst durch Beschäftigungstherapie für die Kollegen gegen externe Zweifel zu immunisieren: Es gibt noch so viele System/Umwelt-Differenzen zu entdecken und beschreiben! An dem universalistischen Anspruch – d.h. der angesonnenen Unhintergebarkeit – der System/Umwelt Unterscheidung hält das neue Paradigma fest, bis es seinerseits dereinst abgelöst sein wird; was ihm widerfahren wird, sobald es nicht mehr überzeugend gelingt, inkompatibel Fremdes als eine neue Systemdifferenzierung zu integrieren.

Das mächtigste Argument der systemtheoretischen Invisibilisierungsstrategie, die das Paradox der eigenen Kontingenz bislang erfolgreich verdeckt, scheint mir das folgende zu sein: Die Systemtheorie immunisiert sich durch ihr Festhalten an und Insistieren auf der Tradition der Wissenschaftlichkeit als Denk- und Darstellungsform, d.h. des Beschreibens „der Welt“ in widerspruchsfreien Sätzen und Theorien. Das ist ihre Ungerechtigkeit, die sich auch zunehmend als eine solche bemerkbar macht. Denn längst wird auch diese Tradition in Frage gestellt, wenn auch nicht in den unsere Gesellschaft dominierenden Institutionen (schon gar nicht an einer Technischen Universität). – So viel zur Geschichte.

3. Autopoietisches System

Luhmann beschreibt Scheier als ein autopoietisches System. Intuitiv kann man dem sofort zustimmen. Erst auf den zweiten Blick leuchtet diese Beschreibung auch theoretisch ein. Denn Luhmann beschreibt überhaupt nichts anderes als autopoietische Systeme. Alteuropäisch (ontologisch) gesagt: „Es gibt“ nichts anderes als solche Systeme und ihre Umwelten. Nur darf man eben mit Luhmann nicht von „es gibt“ sprechen, das ist systemtheoretisch inkorrektes oldspeak. Die Einheiten (Elemente) eines Systems, das selektiert und beobachtet und das beschrieben wird, sind „nicht ontisch vorgegeben“. Wir finden sie nicht einfach vor, sondern sie werden „als Einheit[en] erst durch das System konstituiert, das ein Element als Element für Relationierungen in Anspruch nimmt.“ (Luhmann/ Scheier [L/S] 76). Indem wir etwas als etwas bestimmen, d.h. etwas als etwas anderes, auf etwas anderes hin beobachten und beschreiben, zeigt es sich, ein Element zu sein, aber eben auch nur ein Element des Beschreibungssystems oder der „Welt“, nicht ein beobachtungsunabhängiges „Ding“ im Nirgendwo. Systemtheoretisch meint dies, dass ein „Ereignis“ als Referent einer Beschreibung aktualisiert wird, anders gesagt: als Spur selektiert und damit bezeichnet und so stabilisiert wird; selektiert und stabilisiert als Element einer Menge zum Argument der es bezeichnenden

Funktion (vgl. 76). (Zur Erläuterung: „Ereignis“ ist seit Heidegger der Name für etwas völlig Unbestimmtes, aber Unabweisliches.) In diesem Sinn erweisen sich alle Systeme als autopoietisch, denn sie zeigen sich, einfacher gesagt: sie sind nur für die Beobachtung, die ihren Unterschied setzt, indem die Beobachtung zwischen sich und dem Beobachteten eine Differenz wahrnimmt und beschreibt. So kann Scheier Luhmann wieder zustimmend zitieren: Es gibt „keinen Unterschied zwischen Selbstreferenz und Differenz. Oder [...]: Es gibt keinen Unterschied zwischen Selbstreferenz und Beobachtung“ (L/S 66). Das Beobachten unterscheidet. Es macht die Unterscheidung zwischen Beobachtendem und Beobachtetem und hält beide Seiten im Moment auseinander und fest, behauptet sie und versucht sie damit zu stabilisieren. Bis auf weiteres.

Wie aber sind Beobachtung und Ereignis (alteuropäisch sagte man dazu: Denken und Sein) aufeinander bezogen? Ohne dass dadurch eine Beobachtung zweiter Stufe eröffnet wird, der gegenüber sich die gleiche Frage stellt; und so weiter? Hier räumt Luhmann ein: „Es muss vorausgesetzt werden, dass die Welt (was immer das ist [d.h. als was immer sie beobachtet, bestimmt, bezeichnet wird] das Unterscheiden toleriert und daß sie je nachdem, durch welche Unterscheidung sie verletzt wird, die dadurch angeleiteten Beobachtungen und Beschreibungen auf verschiedene Weise irritiert“ (L/S 76). Doch was heißt es, die Welt werde „verletzt“ und ihre Beobachtung dadurch „irritiert“? Ohne solche Metaphern, die einer alten Sprache der Naturmetaphysik entlehnt sind, kommt auch die Systemtheorie hier an ihren Rändern nicht aus: Damit erweist sich die Welt „für den Beobachter“ – d.h. für den, der nach ihr fragt, d.h. für uns, als ein Paradox, aber, und hier sucht Luhmann die Lösung des Problems, als „ein temporalisierbares Paradox“ (ebd.). Die Übereinstimmung von Beschreibung und Welt wird hinausgeschoben, differiert. Es scheint, dass wir als Beobachter, die wir uns in gemeinsamen Welten einzuhausen versuchen, mit Paradoxien leben müssen, bis es von einem gewissen Standpunkt aus und für eine gewisse Zeit gelingt, die jeweils drückendsten Paradoxien aufzudecken und zu verschieben. Doch das gilt für jedes System von einer gewissen, immer nur temporären Stabilität, also auch für das System Scheier, das seine Paradoxien virtuos zu invisibilisieren versteht. Bevor sie aufgedeckt sind, ist er immer schon einen Schritt weiter, seinen Lesern einen Schritt voraus.

4. Philosophie

These: Luhmanns Kritik der Philosophie dient der genannten Immunisierung durch eine Invisibilisierung der konstitutiven Paradoxien des systemtheoretischen Ansatzes.

Erläuterung: Die Philosophie, so Luhmann, rede nicht nur gelegentlich vom, sondern suche zuletzt immer das Absolute. In den avanciertesten Versionen des

philosophischen Produktionsdenkens, wie es Luhmann bei einigen Neuplatonikern und Dialektikern findet, wird das Absolute als Identität beschrieben. Mit dem Wort „Identität“ wird immerhin eine Relation benannt, nicht ein relationsloses Sein oder Eines. Die höchste Formel des Absoluten in dieser Denktradition lautet in der bekannten Formulierung Hegels „Identität der Identität und der Nicht-Identität“ (42). Für unsere Zwecke wähle ich die weniger anstößige Formulierung des gleichen Gedankens bei Luhmann, nämlich „Identität von Identität und Differenz“ (43). Diese Formel besagt Folgendes: Das Absolute setzt die Differenz in sich selbst, sie schließt ihr anderes nicht aus, sondern ein. Kurz, das Absolute ist nichts anderes als dieser (Schöpfungs)Akt des Setzens einer Differenz in sich selbst.

Die Systemtheorie negiert diese Vorgabe. Sie setzt an die Stelle des Absoluten als Identität von Identität und Differenz die Differenz von Identität und Differenz. Diesen Wechsel kommentiert Luhmann folgendermaßen: „Ich ziehe es vor, Dialektikern zu überlassen, klar zu machen, wie diese letzte Identität zu verstehen ist. Für die funktionalistische Systemtheorie genügt es, von (jeweils kontingent gewählten) Differenzen auszugehen“ (43), die dann den Namen des Absoluten natürlich nicht mehr verdienen, aber auch nicht mehr brauchen. In dieser Kritik der Philosophie gibt sich die Systemtheorie bescheiden. Damit aber gibt sie den philosophischen Anspruch auf, als eine die Philosophie ersetzende Supertheorie fungieren zu können (vgl. 37f.). Gerade deshalb aber, so beobachtet Scheier, qualifiziert sie sich als Kandidat für eine durchaus postmoderne, jedenfalls genuin philosophische Position. Gerade mit Luhmann, der zugeben muss, die Paradoxien seiner „Theorie“ nicht lösen, sondern nur konstatieren und differieren, dilatieren zu können, und mit dessen systemtheoretischem Vokabular lässt sich die Lage der Philosophie in der medialen Moderne trefflich charakterisieren.

Welche Folgen hat der geschilderte Übergang von der Identität zur Differenz? Offenbar geht es um Leitdifferenzen (im Plural oder in der Zeit), nicht mehr um die Eine Leitidentität (Gott, das Absolute). „Differenz“ wird hier verstanden als der Akt des Differenzierens, sie ist operational zu verstehen. Identität wurde in der Regel anders verstanden, nämlich als Resultat.⁹ Der operationale Differenzbegriff markiert eine neue Form der Philosophie, man könnte bei Luhmann von „operationaler Systemphilosophie“ sprechen. Diese Philosophie „Theorie“ zu nennen, ist ein grandioser Scherz Luhmanns, aber dieser Scherz hat Methode, und strategisch ist er klug platziert. Dazu gleich mehr. Zunächst noch ein Wort zur Geschichte der operationalen Differenz:

⁹ Das gilt jedenfalls für Hegel. Lyotard stellt das Hegelkapitel in *Der Widerstreit* unter diesen Titel („Le Résultat“, a.a.O. 130-158, dt. 152-182). Doch es gilt nicht überall. Cusanus hat in der kleinen Schrift *Dialogus de genesi* die Identität als Schöpfungsakt oder den göttlichen Schöpfungsakt als „Identifizieren“ beschrieben und dafür das sonst unbekannte lateinische Verb „identificare“ eingesetzt. Doch das ging in der Folgezeit verloren, auch er selbst greift nicht darauf zurück.

Die Moderne, die mit Cusanus beginnt, liest die Gottebenbildlichkeit des Menschen als dessen Kreativität, das ist der Beginn des seiner selbst bewussten oder reflexiven Produktionsdenkens der Moderne. Die differenzlosen Grundbegriffe werden nicht mehr als vorgegebene empfangen (Ideenschau), sondern auch sie werden vom Denken gebildet, das genau darin seine Kreativität erkennt. Wir als denkende und sprechende Menschen sind es, die gemeinsam, kommunizierend und agierend, in das Ereignisfeld, in dem wir uns (vor-)finden, immer wieder Sinn hineintragen, und das wir in ein Differenzfeld übertragen, d.h. in ein Feld zahlreicher Differenzen oder Funktionen, die wir als solche wahrnehmen, bezeichnen und bestimmen. Die Gegenwart ist das Offene (16 u.ö.), die Zukunft wie die Vergangenheit sind ihre Funktionen. Differenzlose Grundbegriffe wie (Hinter) Grund, Welt, Realität, Sinn (102f.) sind immer neu zu bezeichnen, d.h. mit Sinn für uns zu füllen. Das beschreibt die historische Gewichtsverlagerung vom Standbein der Identität zum Spielbein der Differenzierung, die keinen dauerhaften Halt mehr gibt und nicht zur Ruhe kommen kann. Haben wir diesen Perspektivwechsel vollzogen, d.h. haben wir uns ihm nicht verweigert, was immer eine mögliche Option bleibt, dann ist keine Ruhe mehr zu erwarten, weder im Tod noch danach. Vielmehr ist Unruhe nicht nur unser Weg, sondern unser Schicksal.¹⁰ Man wird nicht sagen wollen, Unruhe sei unser „Ziel“, sondern lieber auch diese Bezeichnung wechseln: Unruhe ist, um hier einen schönen Ausdruck einzusetzen, der eine starke ostasiatische Tradition zu Wort kommen lässt: Unruhe ist unser „Ort“.

Der Streit um den Vorrang von Identität oder Differenz mündet also zunächst in einen Sieg der Differenz, die sich im Gegenzug zur alten Leitidentität als neue Leitdifferenz verstehen will. (Beispiele: Gott vs. Natur, Geist vs. Materie, Vorsehung vs. Zufall, Ruhe vs. Bewegung) Doch es bieten sich viele Differenzierungsmöglichkeiten an. Damit erweist sich die vermeintlich Eine Leitdifferenz als ein offenes Feld möglicher Differenzierungen (33). Heißt das nun, „anything goes“? Nein, das Differenzfeld ist nicht beliebig offen, seine Möglichkeiten sind vorgegeben und damit eingeschränkt. Aber wodurch und warum sind sie eingeschränkt? Die Antwort ist einfach, man muss es nur positiv ausdrücken: Vorgaben, Einschränkungen sind Möglichkeiten. Im Unendlichen gibt es keine Möglichkeiten. Die Furchen des Differenzfeldes sind gebahnte Wege, geprägte Formen, gegebene Bezeichnungen. Sie eröffnen allererst Möglichkeiten des bestimmten, auch des kritisch bestimmten Denkens. Erst das Erbe (oder die Erbsünde) macht uns zu freien Menschen.

Den Gewinn der neuen Denk- und Redeweise kann man folgendermaßen darstellen: Wir sind um die Versuchung ärmer geworden, der Menschheit ein ewiges Ziel setzen zu wollen, ihre Hoffnung auf eine chiliastische Vollendung zu setzen (vgl. 31). Stattdessen können wir – mit Herder und Hegel, mit Nietzsche

¹⁰ Vgl. dazu Ralf Konersmann: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main 2015.

und Wittgenstein und mit vielen anderen Denkern – festhalten: Die Sache der Philosophie ist „die Gegenwart und nur um ihrerwillen die Geschichte. Darin ist sie mit der Systemtheorie einig.“ (37) Aber die Geschichte hat für beide Seiten eine andere Bedeutung. Für die Systemtheorie dient sie als Materialsammlung, Stichwortgeber, Vergleichsfolie, nicht als Ort eines alternativen Denkens, das die Theorie selbst in Frage stellen könnte. Luhmann erkennt und räumt ein, dass beide, Philosophie und Systemtheorie, Fragen behandeln, „die nicht ihrerseits durch empirische Untersuchungen geklärt werden können“ (L/S 38), also nicht durch das, was Wissenschaft ausmacht, folglich auch nicht durch eine noch so allgemeine Theorie in einem wissenschaftlichen Verstand dieses Wortes. Denn die Theorie verlangt unbedingt, dass Daten interpretiert werden, damit sie als Daten wissenschaftlich anschlussfähig sein können. Dieser Grundsatz gehört auch zur unhinterfragten Grundausrüstung der Systemtheorie, gleichgültig, wie ihre jeweiligen Interpretationen ausfallen, welchen neuesten Methoden sie folgen mag.

Hier nun stellt der aufmerksame Theorie-Beobachter Scheier fest: „Dass es einerseits empirische Daten gibt und andererseits deren Interpretation, erscheint abermals als ein Datum, das“ – systemtheoretisch gelesen – „nach Beobachtung zweiter Ordnung verlangt.“ (38) Die bekommt sie aber nicht! Dieser blinde Fleck ist der als Wissenschaftlichkeit gesetzte, undiskutierte und nicht diskutierbare Rahmen; alles andere wäre, so scheint es und so soll es gelten, Rückfall in vergangene Metaphysik. Doch ein Gespräch freier vernünftiger Menschen (im Sinne von Platons Sophistes), in die Sprache der Systemtheorie übersetzt: eine „Beobachtung dritter Ordnung“, so merkt Scheier hier leicht süffisant an, „möchte dann leicht sehen, daß die Empirie dabei zwar wiederum nicht zugunsten irgendeines entzeitlichenden Apriorismus verabschiedet werden kann, wohl aber“ – und nun folgt der Einspruch des die Bedingtheit seiner eigenen Sprache reflektierenden Philosophen der medialen Moderne – „wohl aber umorientiert werden muss auf Geschichtlichkeit.“ (38)

Hier ist der wahre Ort – nicht der Philosophie, den gibt es nicht, sondern der Praxis des Philosophierens. Philosophie ist nicht Wissenschaft. Sie greift Gedachtes und Gesagtes auf und knüpft daran an, um durch neue Formulierungen, durch Umformulierungen des heute für uns Verständlichen unser gemeinsames Leben erträglicher erscheinen zu lassen, erträglicher zu gestalten. Das ist ein entwaffnend einfacher Gedanke, den ich abschließend mit einem etwas längeren Scheier-Zitat über das Philosophieren als Selberdenken erläutern möchte:

„Mit dem Selberdenken hat es bekanntlich die Bewandnis, daß man nicht bei Null anfangen kann [...] Darum steht es mit den klassischen Texten nicht anders als mit Luhmanns Prätexten (und wieder mit Luhmanns Texten als Prätexten): Man kann sie verwalten, lernen, ihren Regeln zu folgen, ihr Sprachspiel zu spielen [...]; aber man kann durch sie hindurch auch ihren geschichtlichen Ort offenzulegen suchen. Und da man das nur vom eigenen Claim her vermag, der als „blinder Fleck“ dies

Offene ist, verwandelt sich die Topographie der Strukturen, und man kann nicht nicht selber denken.“ (39) Denken ist also Selberdenken hier und heute im freien Umgang mit geschichtlich Vorgegebenem.

Doch was ist dieses Vorgegebene? Es ist seinerseits kein Absolutum, im Gegenteil. Man mag zugeben, dass Vergangenes nicht ungeschehen gemacht werden kann. Aber was Geschichte ist, steht für jede Gegenwart von neuem zur Disposition. Es ruft nach verantwortungsvoller Gestaltung. Wir sagen der nächsten Generation nicht, was die Wahrheit ist, denn das wissen wir nicht. Aber wir zeigen ihr, welche Vergangenheit oder besser: eine wie beschriebene Vergangenheit für sie maßgebend sein könnte und sollte, mit welcher so oder anders beschriebenen Vergangenheit sie sich auseinanderzusetzen hat, um ihre Zukunft selbstdenkend zu gestalten. Deshalb betreiben, erforschen, fokussieren und bewerten wir Geschichte in einem freien philosophischen Geist. Das ist es, was Claus-Artur Scheier seit vielen Jahren tut. Und deshalb schließe ich mit der Bitte: Rede und schreib‘ weiter, Claus!